Com o italiano Maquiavel e o inglês Hobbes, o francês Jean Bodin (1529-1596) constitui a grande tríade dos fundadores da ciência política moderna. Dos três, Bodin é seguramente o que permaneceu mais ligado à tradição medieval. É ainda muito forte nele a ligação entre o mundo e o sobrenatural, e o monarca ainda permanece, para ele, como súbdito de Deus, a cujas leis se deve obedecer como a ordens indiscutíveis, constitutivas da regularidade do universo. E não é de menor peso o facto de a tradição exercer em Bodin uma função teórica dado que desta servidão directa relativamente à divindade, o escritor francês tira, não só a concepção dualista das «duas cidades» e a sujeição ético-religiosa da política e do direito aos clérigos, mas também a concepção de um poder absoluto e insubmissível do monarca e do Estado na esfera civil. Estado e monarca, de facto, participam da estrutura suprema do universo e derivam desta ligação imperscrutável ao divino em todo o seu poder civil. A função eminente do monarca já não é, com Bodin, a de enunciar sobre as coisas humanas um juízo directamente referido às leis divinas, mas a de instituir as leis da convivência política como leis positivas que são, na sua esfera, tão absolutas como as questões divinas. Para tal, o centro de gravidade das funções soberanas desloca-se da jurisdição para a legislação e um poder intermédio entre o homem e Deus que agora sustenta um poder integral, unitário, absoluto, que, no seu âmbito, não conhece limitações nem vínculos. Sobre esta linha desenvol-

ve-se a dissolução da diferenciação escalar dos poderes feudais e não só da dos súbditos, anteriormente encapsulados dentro de uma gama rigorosa de serviços devidos ao senhor feudal. Encosta-se ao conceito unitário de soberania do Estado, isto é, ao conceito unitário do súbdito do Estado absoluto, tendencialmente igualado no comum e indeclinável dever de obediência ao monarca único e supremo sobre a terra. É esta a primeira personagem, ainda essencialmente negativa e passiva do cidadão moderno.

A biografia de Bodin ainda não está completamente revelada. Todavia sabe-se que nasceu em Angers da família de um artesão e que entrou, ainda jovem, para um convento. Renunciou depois aos votos e foi 'hallebardier' (espécie de assistente) na Universidade de Toulouse. Nomeado em 1561 advogado do Parlamento de Paris dedicou-se à vida política sem todavia abandonar os estudos. De 1566 data a sua primeira grande obra: o *Methodus ad facilem historiarum cognitionem*. Dez anos depois saía a sua obra principal que viria a conquistar um lugar de primeiro plano na história do pensamento político moderno: *Les six livres de la République*. Enquanto a sua carreira declinava, Bodin foi acusado de maquiavelismo e bruxaria. Morreu vitimado pela peste, em Laon.

O grande tratado sobre o Estado, nutrido de profunda cultura jurídica, conduz uma análise detalhada da soberania e dos modos como é exercida e passa depois a estudar as diversas funções do Estado nas suas relações recíprocas elaborando o modelo do melhor regime político. Na revisão crítica da tradição clássica da política ressaltam pelo menos duas críticas importantes que Bodin faz a Platão e a Aristóteles. Contra o comunismo de bens de Platão afirma Bodin que «com isso velar-se-ia a essência própria do Estado, porque não há nada que seja público onde não há nada de privado» e individualiza assim a raiz do Estado na contraposição de uma esfera unificatriz (política) à estrutura privatística dos interesses. Contra Aristóteles, para quem só é cidadão quem participa na magistratura, Bodin sustém que «afirmou qualquer coisa de mais exacto do que Plutarco, dizendo que ter direito à cidadania quer dizer ter parte nos direitos e

privilégios da cidade». Conclui, aliás, que o carácter essencial da figura do cidadão é gerada pela «organização mútua decorrente entre o soberano e o súbdito». Assim, dois pontos focais da teoria moderna do Estado estão fixados: a antítese entre público e privado e a instauração de uma relação fundamental entre a soberania e o indivíduo como tal (independentemente da sua inserção num grupo e pelo exercício directo da soberania).

Não existia ainda certamente, em Bodin, uma análise interna articulada entre a soberania e o cidadão. Todavia, as linhas mestras da política moderna são justamente traçadas com esta concentração do problema do Estado sobre tal relação. Bodin continua assim à procura do modelo de Estado «justo», mas ele mesmo confessa não ser seu propósito «desenhar um Estado puramente ideal e abstracto». Mesmo levantando os antolhos da tradição teológica medieval, Bodin vai descobrindo, assim, a bipolaridade do mundo moderno que exprime uma esfera pública, separada e soberana, na medida em que tal se constitui numa multiplicidade infinita de esferas individuais e privadas. Reivindicando contra Platão a propriedade privada e contra Aristóteles a vida privada ele traz à luz, ao mesmo tempo e não casualmente, o carácter inteiramente público e separado da soberania. Acrescente-se que a obra de Bodin delineia a figura de um Estado em que a divindade e a religião operam somente como pressupostos e, consequentemente, «a República desempenhada, por assim dizer, pelo conflito das confissões, fica virtualmente secularizada como já o é, e especificamente nacionalizada. Secularização e nacionalização aproximam Bodin de Maquiavel não obstante o horror profundo que o autor da *República* manifesta pelo autor de *O Príncipe*» (Jeannin).

De *Os seis livros do Estado* transcrevemos algumas passagens do primeiro livro. As notas são de Bodin.

I. *Qual é o fim último de um Estado bem ordenado*

Por Estado entende-se o governo justo que se exerce com poder soberano sobre diversas famílias e sobre tudo aquilo que elas têm em comum entre si.

Demos início ao nosso desenvolvimento com esta definição porque cremos que de cada realidade é necessário, antes de mais, tentar individualizar o fim supremo e, em segundo lugar, as vias para chegar a ele. Ora, a definição não é mais do que a finalidade do assunto sobre que começaremos a discorrer; e se não se fixar com certeza absoluta tudo o que sobre ele for construído, ele destina-se a uma rápida ruína. Quem bem tiver fixado o fim que pretende alcançar, mesmo se depois não conseguir encontrar os fins adequados (como um mau arqueiro que fixe bem a mosca, mas não consiga centrá-la) consegue sempre, todavia, com um esforço de habilidade, se não atingi-lo, pelo menos ficar lá perto; e não é menos louvado quem consiga plenamente o seu objectivo desde que tenha feito tudo quanto estava ao seu alcance para o atingir. Todavia, quem ignora o fim e a definição de tal assunto que pretende tratar nunca pode esperar conseguir os meios para atingi-lo e faz como quem atira a um alvo que não vê.

Uma vez fixada a definição, ocorre todavia, explicá-la em todos os seus pormenores. Primeiro falámos de governo justo e isto para fixar a diferença que existe entre um Estado e um bando de ladrões e de piratas com quem se não deve manter comércio nem aliança de espécie alguma; princípio este que foi sempre observado em qualquer Estado bem ordenado e que, quando se tem de empenhar a própria palavra de honra, tratar da paz, declarar guerra, pactuar alianças defensivas ou ofensivas, fixar as fronteiras, dirimir as controvérsias entre príncipes ou senhores soberanos, nunca se tomaram em consideração os vigaristas nem a sua força; ou se tal se fez foi caso muito raro, obrigados por aquela necessidade forçada que não conhece os critérios discriminantes das leis humanas. Estas distinguiram sempre nitidamente os litigantes e os corsários dos que chamamos legítimos inimigos de guerra, isto é, aqueles que gerem com justiça os seus domínios o os seus Estados; enquanto que os litigantes e os corsários só procuram a destruição e a ruína do Estado e por isso não é justo que gozem do direito comum de guerra a todos os povos, nem que usufruam das leis que os vencedores concedem aos vencidos. De maneira idêntica a lei dispõe que, quem cair

sob a sua alçada não perca nada da sua liberdade (¹), nem seja privado das suas capacidades jurídicas como o fazer testamento ou outro acto legal (²) já que tempos houve em que, quem caía prisioneiro do inimigo era feito escravo (³) e perdia tanto a liberdade como a autoridade doméstica sobre os seus (⁴). Quando depois se diz que a lei manda que ao ladrão se entregue o penhor, o depósito, a coisa emprestada (⁵), e que também o ladrão tem o direito de retomar, quando tiver sido espoliado com violência, as coisas que lhe pertenciam apesar de as ter roubado a outros, diz-se isto por dois motivos: antes de mais porque o litigante tem, também ele, o direito de ser respeitado quando se apresenta ao magistrado e se submete às leis para pedir e receber justiça; e, depois, porque tal disposição não está tanto a favor dos brigões, dado que a sanção é severa contra quem não se quer entregar, ou quer proceder por via de facto sem recorrer, como poderia, à Justiça. Do primeiro caso temos muitos exemplos, mas nenhum é mais memorável do que o do Imperador Augusto, que mandou anunciar ao som das trompetes que daria vinte e cinco mil escudos de prémio a quem tivesse capturado Crocotas, chefe dos pretores de Espanha; Crocotas, tendo vindo a sabê-lo apresentou-se espontaneamente ao imperador e pediu-lhe que lhe concedesse o prémio, o que Augusto fez, agradecendo-lhe ajuda, mesmo podendo proceder contra ele e entregá-lo à Justiça (⁶). E fez isto tanto para não dar azo a suspeitas quanto a tê-lo suprimido para não lhe entregar o dinheiro prometido, como para fornecer uma garantia de segurança a quem dali em diante se apresentasse à Justiça.

Todavia, geralmente, quem quisesse aplicar aos corsários e aos ladrões as normas do direito comum, tratando-os como inimigos legítimos, faria um convite perigoso a todos os

(¹) *Dig.*, XLIX, 15 *(de captivis et postliminio)*, 19.
(²) *Dig.*, XXXII, 1 *(de legatis et fidei commissis)*, 1.
(³) *Dig.*, XXVIII, 1 *(de testamentis)*, 13.
(⁴) *Dig.*, XLIX, 15 *(de captivis et postliminio)*, 12.
(⁵) *Dig.*, XIII, 7 *(de pigneraticia actione)*, 22, § 2; *Dig.*, XIV, 3 *(de positivo vel contra)* 1, § 39; *ivi*, 31; *Dig.*, XIII, 6 *(commodati vel contra)*, 16.
(⁶) Dione Cassio, *Historiae*, LXI [43].

vagabundos para que se unissem nos brigões e oferecer-lhes-ia o meio de cometer tranquilamente as suas rebaldarias e urdir as suas conjuras sob o véu da Lei. Com isto se quer dizer que não é por nada possível fazer de um ladrão um bom príncipe ou de um corsário um bom rei; há piratas que mereceriam o nome de rei com muito mais direito do que outros que ostentam ceptros e coroas que não têm justificação nenhuma, nem real nem verosímil, pelas rapinas e pela crueldade com que oprimem os súbditos. Demétrio, o corsário, disse a Alexandre o Grande que não tinha aprendido outra profissão com o seu pai que não fosse a da pirataria, nem tinha herdado, outros bens que não fossem duas naves bergantiuas, enquanto que ele, Alexandre, que condenava a pirataria, mesmo tendo herdado de seu pai um reino grande e poderoso percorria o mar com piratarias exercidas por dois grandes exércitos; e este discurso criou remorsos em Alexandre, mais do que ofensas ou desejos de vingança pois que, achando justa a reprimenda, fez daquele corsário capitão de uma das suas legiões. Não diferentemente, nos nossos tempos, o sultão Solimão chamou ao seu Conselho os dois corsários mais ilustres de que a história se recorda, Ariadeno Barbaruiva e Dragut Reis tornando-os almirantes e paxás, tanto para servir os seus intentos de libertar os mares de outros piratas, como para tornar seguro o seu domínio e o decurso da sua traficância. Este sistema de chamar a si ou ao porto das virtudes os chefes dos piratas é e será sempre louvável, não só para impedir que eles sejam levados a invadir, empurrados pelo desespero, o domínio dos príncipes, mas também para lhes dar meios de assim acabar com o resto da pirataria; de facto, apesar de parecer que vivem em amizade e aliança dividindo as partes da rapina, como se dizia que o faziam Barguio e Viriato, não se pode falar a seu respeito de uma amizade autêntica e de repartição equitativa como é norma das leis ([1]); trata-se sempre de conjuras, rapinas, saques; falta-lhes o verdadeiro fundamento da amizade, o governo justo segundo as leis da natureza.

Por estas razões os antigos ([2]) chamaram Estado a uma

([1]) *Dig.*, X, 3 *(communi dividundo)*, 7, § 4.
([2]) Cícero e Aristóteles nos seus tratados políticos.

sociedade de homens reunidos para viverem bem e felizes. Todavia, é esta uma definição que peca por defeito numa parte, e por excesso noutra: faltam-lhe os três conceitos fundamentais da família, soberania e bens comuns à sociedade no seu conjunto, e está lá a mais a palavra «felizes» que não é necessária como outros antigos o entenderam. De facto, estando ela nesta definição, a virtude não teria valor algum desde que o vento soprasse sempre de feição; o que nenhum homem honesto poderia sustentar. Um Estado pode ser optimamente governado e pode mesmo assim ser punido pela pobreza, abandonado pelos aliados, atormentado pelos inimigos, repleto de desgraças; Cícero diz que em tais condições tinha caído a cidade de Marselha na Provença, que ele afirma todavia ter sido a melhor governada e a mais perfeita de todas as que havia no mundo e sem excepção. Se não admitirmos isto, vemo-nos constrangidos a sustentar que um Estado com posição favorável, florido pela cidadania, cheio de riquezas, respeito pelos aliados, temido pelos inimigos, invencível na guerra, cheio de fortificações, soberbo de edifícios, triunfante de glória seja governado justamente apesar de em tempos cheios de imoralidade ser penetrável a todas as espécies de vícios. É certo que a virtude não tem inimigo mais irredutível do que a prosperidade onde a felicidade parece culminar; são dois elementos contrários, incompatíveis, que é quase impossível encontrar juntos. Por tal razão preferimos não incluir a palavra felizes na definição de Estado. De facto, miramos mais alto e tentamos chegar ao governo justo, ou, pelo menos, aproximarmo-nos dele o mais possível, mesmo não tendo, todavia, que fazer o desenho de um Estado puramente ideal e abstracto como o de Platão ou de Thomas More, chanceler de Inglaterra. Seguindo um tal método pensamos não poder incorrer no biasmo, apesar de não irmos raciocinar plenamente sobre a finalidade que anteescrevemos; o piloto transportado pela tempestade e o médico impotente para vencer uma doença não são menos estimados por isso, desde que, estando a trabalhar, tenham governado bem, um o seu doente e o outro o seu navio.

Ora, se a verdadeira felicidade de um Estado e de um indivíduo singular é a mesma, e se o bem supremo de um Estado, no genérico, como o de cada indivíduo está nas virtudes intelectuais e contemplativas como os mais sábios bem a definiram (¹), temos de deduzir que um povo goza do sumo bem quando segue a finalidade de se exercitar na contemplação das coisas naturais, humanas e divinas, tirando delas o louvor ao grande príncipe da natureza. Se admitirmos que isto é o fim fundamental da vida dos indivíduos com vista à felicidade, devemos reconhecer também aí a finalidade do Estado. Mas os homens de Estado e os príncipes nunca se encontraram de acordo sobre este ponto, medindo cada um o bem segundo os seus prazeres e as suas satisfações; e também os que sustentaram uma mesma opinião acerca do bem supremo dos indivíduos, nunca se acharam de acordo em sustentar que o homem honesto e o bom cidadão façam tudo sob este aspecto, nem julgaram que a felicidade seja a mesma tanto para o indivíduo como para o Estado. Talvez isto advenha da diversificação e variedades de leis, de princípios e de finalidades que sempre existiram segundo os humores e as paixões dos príncipes e dos homens do governo. Todavia, o sábio é a medida da justiça e da verdade; e dado que os que são correntemente tidos por mais sábios acordam em afirmar que o bem supremo do indivíduo e do Estado é um só, sem fazer depois distinções entre o indivíduo honesto e o bom cidadão, nós fixamos neste ponto fundamental a verdadeira felicidade e o fim último para que se deve dirigir o governo justo de um Estado.

II. *Do governo doméstico, e da diferença entre o Estado e a família*

Por governo doméstico entende-se o governo justo que se exercita sobre pessoas sujeitas ao mesmo chefe de família e sobre as coisas que a este pertencem.

(¹) Aristóteles, *Politica*, VII (3,1325 b e segs., e 15,1334 b e segs.); *Ethica ad Nicomachum*, X (7,1777 a e segs.).

A segunda parte da nossa definição de Estado refere-se à família que é a vera razão da origem do Estado e dele constitui parte fundamental. Relembro, contrariado, que Aristóteles e Xenofonte separaram nitidamente economia e política; o que equivale a destacar uma parte do todo a que pertence ou a edificar uma cidade sem casas. Adoptando tal método dever-se-ia criar também, uma ciência particular para os corpos e os colégios que são tão diferentes da família como da cidade, e todavia fazem igualmente parte do Estado. Mas os jurisconsultos e os legisladores que preferimos seguir consideram una, a ciência da ordenação e das leis políticas, e a dos colégios e das famílias sem todavia identificar, segundo o exemplo de Aristóteles, a economia com a ciência da compra dos bens o que é comum aos corpos, colégios e Estados. Por administração doméstica nós entendemos o justo governo da família que consiste na autoridade que o chefe de família exercita sobre os seus e sobre a obediência que estes lhe devem: e isto não foi, de facto, considerado nem por Aristóteles nem por Xenofonte nos seus tratados. Como a família bem governada é a verdadeira imagem do Estado, tal como a autoridade doméstica se assemelha ao poder soberano, assim é o governo justo da casa e o verdadeiro modelo do governo do Estado. E como o corpo goza de boa saúde se os membros, cada um 'de per si' cumprirem o ofício que lhes for próprio, assim o Estado procede bem se todas as famílias nele forem bem governadas.

Temos dito que o Estado é um governo justo exercitado sobre diferentes famílias e sobre aquilo que essas têm em comum entre si com poder soberano. No caso presente, a palavra diferente não quer significar dois; a lei quer que um colégio seja composto por pelo menos três pessoas acrescidas de uma família (¹), para além do chefe desta: isto é, de três pessoas, filhos ou menores ou maiores desde que se submeta voluntariamente à autoridade do chefe de família que é o quarto com estes, já que conta também como membro (²). E dado que

(¹) *Dig.*, L. 16 *(de verborum significatione)*, 85.
(²) *Dig.*, L. 16 *(de verb. sign.)*, 196.

famílias, corpos, colégios, Estados, o género humano numa palavra, morreria se não fossem os casamentos a renová-lo sistematicamente, é claro que a família não se pode dizer completa sem a mulher que por esta sua função se chama mãe de família; e eis que para formar uma família completa ocorrem pelo menos cinco pessoas. Mas se chegam três pessoas para formar um colégio e outras tantas para formar uma família para além do chefe de família e sua mulher, convirá pelas mesmas razões que cheguem três famílias para se formar um Estado, ou seja (se se considerar que cinco pessoas chegam para formar um família completa) quinze pessoas é quanto tal vem a dar, pelo menos. Creio que por esta razão os antigos consideravam já que quinze pessoas era um verdadeiro povo, como diz Apuleio: num tal número de pessoas viam-se de facto três famílias completas.

Se todavia a família é uma só, mesmo que o chefe dela tenha trezentas mulheres e seiscentos filhos, quantos tinha Ermotimo rei dos Partos, ou quinhentos escravos, como Crasso, se estes se encontrassem todos sob a sua autoridade, não chegavam a formar um Estado nem um povo, mas, outrossim, ficam a formar simplesmente uma família, mesmo que haja muitos filhos e muitos escravos ou servidores casados com os próprios filhos; já que, volto a repetir, todas estas pessoas se encontram sob a mesma autoridade de um só chefe, que a lei chama pai desde que aparece no berço [1]. Por tal razão os judeus que com o nome indicam sempre a essência própria da coisa, chamaram à família 'elef', não porque como o pretende um rabino ela contenha mil pessoas, mas porque vem do vocábulo 'aluf', que significa chefe, senhor, príncipe, trazendo portanto a designação da família a do seu chefe. Talvez alguém quisesse objectar que três corpos ou colégios, ou mesmo um certo número de indivíduos não unidos entre si por liames familiares podem igualmente formar um Estado desde que sejam submetidos a um poder soberano. A coisa tem uma certa aparência de verdade, e todavia nem sequer neste caso se pode falar de Estado; pense-se que

(1) *Dig.*, L., 16 *(de verb. sign.)*, 195 e 196.

cada corpo ou colégio é destinado a extinguir-se se não for perpetuado através da família.

A lei diz que o povo nunca morre [1] e considera imutata a identidade de um povo por cem, por mil anos, apesar do usufruto deixado ao Estado depois de um século se extinguir reunindo-se à propriedade (de outra maneira, esta, no espaço de cem anos seria muito menor [2], pois que se presume que ninguém vive mais de cem anos apesar de todos sermos imortais na nossa descendência como a nave de Teseu que durou sempre enquanto dela tomaram boa conta). Mas assim como a nave não é mais do que um madeiro informe, se lhe tirarem o espaldar que sustenta a proa, a popa, o timão, os flancos, assim o Estado não passa disso sem aquele poder soberano que mantém unidos todos os seus membros, que faz de todas as famílias e de todos os colégios um só corpo. E tanto para continuar a semelhança, tal como uma nave pode ser mutilada ou completamente incendiada, assim também o povo pode estar disperso por lugares ou mesmo extinto permanecendo intacta a sua sede territorial; de facto não é esta nem a população que vai fazer um Estado, mas a união de um povo, mesmo se só composto por três únicas famílias sob uma senhoria soberana. O ácaro e a formiga são considerados animais tal como o elefante; e assim o governo justo que se exercita com poder soberano sobre três famílias constitui um Estado tanto quanto um vastíssimo domínio. A senhoria de Ragusa (que se conta entre as mais pequenas da Europa), é um Estado nem mais nem menos do que os dos Turcos ou dos Tártaros (que se contam entre os maiores do mundo). Quando se contam os fogos consideram-se sem diferença alguma uma pequena residência familiar ou o maior e mais rico palácio da cidade; assim, um pequeno rei é tão soberano como o mais poderoso monarca da terra porque, como diz Cassiodoro, um grande reino não é mais do que um grande Estado sob a guarda de um chefe soberano. O Estado de três famílias é tão Estado como um que conte seis milhões

(1) *Dig.*, V, 1 *(de iudiciis)*, 76.
(2) *Dig.*, VII, 1 *(de usufructu)*, 56.

de habitantes; e isto a prescindir do facto de que um dos três chefes de família tenha o poder soberano sobre os outros dois, ou que o exercitem conjuntamente dois chefes sobre um terceiro, ou que todos três o exercitem a título colectivo reciprocamente uns sobre os outros.

Pode acontecer que uma família seja maior e mais populosa do que um Estado; isso se diz do bom pai de família Elio Tuberone que era chefe de uma família de dezasseis filhos seus, cada um com a sua mulher, sujeitos à sua autoridade e com ele residentes na mesma casa ([1]), juntamente com os filhos destes e os servos. De passagem se pode dizer que a maior monarquia, o Estado mais populoso que exista, não é seguramente Estado de uma cidade muito pequena; e Aristóteles erra quando diz que a cidade de Babilónia, para percorrer o circuito que demorava pelo menos três dias ([2]) era mais uma nação do que um Estado, porque este, para ele, não pode contar mais do que dez mil cidadãos, e nem ele sabe descobrir como um ou cem povos diferentes, se reunidos sob o mesmo poder soberano, formam igualmente um Estado. Mas se as coisas se passassem assim como ele diz, o Estado romano, o mais ilustre de quantos existiram, nunca teria merecido o nome de Estado; pois que, se logo depois da sua fundação não contava mais de três mil cidadãos, sob o principado de Tibério contava quinze milhões e cento e dez mil dispersos por todo o território do império, excluídos os escravos que eram pelo menos três vezes o número citado e excluídos ainda os aliados, os súbditos das províncias e todos aqueles povos que ficaram fechados dentro dos confins do império a a quem era ainda concedido exercitar nos seus Estados o poder soberano.

Em suma, é a soberania o verdadeiro fundamento, o fulcro sobre que apoia toda a estrutura do Estado e de que dependem os magistrados, as leis, as ordenações; é essa a única ligação e a única união que faz de famílias, corpos, colégios, indivíduos, um único corpo perfeito que é justamente o Estado;

(¹) Plutarco, *Aemilius* (5, 6).
(²) Erodoto, *Historiae*, III, (Ju., 3 [3]).

e isto quer os súbditos se encontrem recolhidos num pequeno Estado ou num pequeno território (como o Estado de Schwitz, um dos cantões suíços, de extensão tão escassa que muitas possessões privadas no nosso reino são maiores do que ele), quer se trate do Estado composto de governadores e províncias como é o reino da Pérsia, que tinha cento e vinte governadores, ou o da Etiópia que tem cinquenta (aludo a Paolo Giovo que erradamente lhes dá o nome de reinos; na realidade não há na Etiópia mais do que um rei, uma monarquia, um Estado, sob o poder soberano do mesmo Negus).

Mas para além da soberania, para formar o Estado concorre também necessariamente mais qualquer coisa de comum e de público: o património comum, o tesouro público, o espaço de território ocupado pela cidade, as estradas, os muros, as praças, os templos, os mercados, os usos, as leis, os hábitos, a justiça, os prémios, os castigos e todas as outras coisas do género, comuns ou públicas ou de ambos os tipos; sem nada de público, em suma, não pode existir Estado. E pode também verificar-se que a maior parte dos bens é de propriedade comum, ficando a menor para os que são privados; temos um exemplo disso na divisão do território que Rómulo ocupou à volta da cidade de Roma. Ele dividiu a planície que ao todo media dezoito jeiras de terreno em três partes iguais, das quais destinou uma para cobrir as despesas e sacrifícios, uma outra para o património de Estado, enquanto que a terceira era distribuída a três mil cidadãos de todos os lugares, três jeiras a cada um; e tal divisão manteve-se por muito tempo com respeito à igualdade ([1]); também o ditador Cincinato duzentos e sessenta anos depois não possuía mais do que duas jeiras ([2]), e cultivava-as ele mesmo.

Todavia, qualquer que seja o modo como se distribui a terra, não se pode aplicar o princípio da comunhão de bens, como Platão teria querido no seu primeiro projecto de Estado; em que até se propunha a comunhão das mulheres e dos filhos para banir definitivamente da cidade as palavras meu e teu que achava serem as causas primeiras dos males da

(¹) Dionísio de Alicarnasso, *Ant. Rom.*, II (7).
(²) Plinio Il Vecchio, *Nat. Hist.*, VII.

sociedade. Mas Platão não reflectia no que teria acontecido pois que isso fazia diminuir a razão do Estado, porque nada há de público onde nada há de privado; assim como, se todos os cidadãos fossem reis nenhum seria rei e nunca mais haveria uma harmonia se os diversos acordos amigavelmente misturados tomassem todos um mesmo tom ([1]). Para além de tudo, um tal Estado seria absolutamente contrário à lei de Deus que acha abomináveis, não só os incestos, os adultérios, os parricidas (tudo coisas inevitáveis se as mulheres fossem comuns), mas também o furto e a apropriação indevida do que pertence a outros; do que ressalta evidente que os Estados foram ordenados pelo próprio Deus para que o Estado distinga o que é público do que é propriedade de cada um. Acrescente-se que tal comunhão dos bens, para além de ser irrealizável é incompatível com o direito das famílias; onde há confusões entre família e cidade, público e privado, não só já não existe Estado como também não existe família. O mesmo Platão que quanto ao mais era homem excepcional de mente, dá rapidamente conta dos inconvenientes e do absurdo que uma tal comunhão teria comportado na prática e soube sabiamente renunciar ao seu primeiro ideal de Estado para passar a um segundo. E quando se diz, por exemplo, que os Massagetas tinham tudo em comum sabe-se muito bem que, pelo menos, de particular possuíam um copo e uma espada para cada um e, portanto, devemos pensar que também as vestes e as indumentárias, porque de outra maneira acabaria por suceder que o mais fraco seria pelo mais forte despojado dos seus haveres; palavra esta que na nossa língua quer precisamente indicar com clareza que as indumentárias foram sempre objecto de propriedade privada desde que quem rouba é chamado ladrão (apesar de em italiano a palavra querer dizer, para além das indumentárias, toda a propriedade no seu conjunto).

Fica pois definido que o Estado é um governo justo que se exercita com poder soberano sobre mais famílias e sobre o que lhes é comum, e assim a família é um governo justo que se exercita sobre mais súbditos sujeitos ao mesmo chefe

(1) A *res familiaris* vem contraposta à *res republica*, in *Dig.*, II, 14 *(de pactis)*, 7; XLVIII, 1 *(de publicis iudiciis)*, 4.

da família e sobre o que é pertença deste. A verdadeira diferença entre Estado e família está nisto: no facto de os chefes das famílias terem um governo do que lhe é próprio, mesmo tendo cada família, frequentemente e quase em toda a parte, a obrigação de trazer como contributo qualquer coisa de próprio à comunidade em forma de prestação obrigatória, ou como tributo ou como imposto extraordinário. Pode acontecer que todos os súbditos do Estado vivam em comum como acontecia antigamente em Creta e Esparta onde os chefes das famílias viviam reunidos em associações de quinze ou vinte membros, e as mulheres nas suas casas, e as crianças todas juntas. Também no antigo Estado de Candia todos os cidadãos, homens e mulheres, jovens e velhos, ricos e pobres, comiam e bebiam sempre juntos ([1]); todavia, cada um possuía privadamente os seus bens e dava à comunidade um contributo para as despesas comuns. Qualquer coisa de semelhante tentaram fazer os Anabattisti, começando pela cidade de Munster ([2]), onde se empenharam na comunhão de todos os bens exceptuadas as mulheres e as indumentárias; e pensavam assim poder salvaguardar mais eficazmente a amizade recíproca e a concórdia; mas chegaram a um resultado muito diferente do previsto. De facto, os sustentadores da comunhão da propriedade, em vez de conseguir abolir as inimizades e as discórdias acabaram por destruir o amor recíproco entre marido e mulher o afecto do pai para com os filhos, a reverência dos filhos para com os pais, a benevolência recíproca dos parentes, uma vez desvinculados pelo sangue que é o liame mais estreito que possa existir. E todos sabem que de facto não se ama o que é de propriedade comum e que a comunhão de bens traz consigo toda a espécie de inimizades e de litígios como diz a lei ([3]). Ainda mais se enganam os que acham que

(1) Aristóteles, *Política*, (II, 10 e segs. 1269 a e segs.).

(2) Sleidan (*De statu religionis et republicae Carolo V imperatore*, Argentorati, 1555, fols. 151 r e segs.).

(3) *Dig.*, XXXI, 1 *(de legatis et fideicommissis)*, 77; *Cod.*, X, 35 *(quando et quibus quarta pars)*, 2; *Dig.*, VIII, 2 *(communia urbanorum praediorum)*, 26; *Cod.*, VIII, 53 *(de donatibus)*, 34, § 10; *Dig.*, XXXI, 1 *(de leg. et fideicomm.)*, 88, § 3.

num tal regime de propriedade os bens e as pessoas seriam melhor guardadas; é fácil darmo-nos conta de que vulgarmente tudo o que é comum e público é tratado com um certo desprezo por todos, a menos que não se espere daí tirar qualquer proveito particular [1]. Dado que a natureza do amor é tal que quanto mais ele se comunica tanto mais perde vigor; como os grandes rios capazes de suportar grandes cargas, uma vez divididos em vários ramos perdem tal capacidade, também o amor disperso entre várias pessoas perde a sua força e virtude.

VI. *Do cidadão e da diferença entre súbdito, cidadão e estrangeiro, e entre cidade, cidadania e Estado*

Temos falado do governo da família e das suas partes e lançámos, assim, os fundamentos em que cada Estado está construído. Como os fundamentos podem existir antes da casa, a família pode subsistir sozinha sem cidade nem Estado e o chefe de família pode exercer a sua soberania sobre os seus sem depender de alguém a não ser de Deus; casos desses encontramos, e bastantes, nas fronteiras do reino de Fez, em Marrocos, e nas Índias ocidentais [2]. Todavia o Estado não pode subsistir sem famílias como a cidade não pode subsistir sem casas e estas sem alicerces. Quando todavia o chefe de família sai do âmbito da casa onde manda para tratar e negociar com os chefes das outras famílias sobre o que diz respeito ao interesse comum, desce-se do título de patrão, chefe e senhor para se tornar simples companheiro e igual aos outros e membros da sociedade deles e em vez de senhor, quando deixa a família para entrar na cidade e os assuntos domésticos para tratar dos públicos começa a chamar-se cidadão, palavra que em termos precisos significa súbdito livre que depende da soberania de outrem.

(1) *Col.*, X. 35 *(quando et quibus)*, 2.
(2) Leone Africano, *Descrittione dell'Africa*, I, 16 (Ramusio, I, fols. 5-6).

De facto, antes de existirem entre os homens cidades, cidadãos e Estados, o chefe de cada família era patrão na sua casa e tinha poderes de vida ou de morte sobre a mulher e os filhos; mas depois, desde que a força, a ambição, a violência, a avidez, o desejo de vingança armaram uns contra os outros os chefes de família, as suas guerras e contendas tiveram como efeito reduzir uns à servidão dos outros, os vencedores; e entre os vencedores o que tinha sido eleito chefe e 'condottiere', sob cuja direcção se tinha alcançado a vitória, manteve a própria autoridade sobre uns na qualidade de súbditos fiéis e leais, sobre os outros como escravos. Então, a liberdade plena e total que cada um tinha gozado e vivido sob o seu livre arbítrio sem estar debaixo da serventia a outrem tornou-se escravidão; se aos vencidos foi completamente tirada, foi também diminuída aos vencedores que aliás, tinham de prestar homenagem ao seu chefe soberano; e quem de entre eles se tivesse recusado a alienar parte da sua liberdade para viver submetido às leis e ao poder acabava por vir a perdê-la completamente. Assim entraram em uso palavras até então desconhecidas como senhor, servo, príncipe e súbdito.

A razão e o lume natural levam-nos a crer que o Estado tinha origem na força e na violência. E, mesmo se o não dissesse porque, já o expliquei primeiro [1], apoiando-me sobre a autoridade dos historiadores mais ilustres, Tucídides [2], Plutarco [3], César [4], e também sobre as leis de Sólon [5], como os primeiros homens tiveram para si que o ponto mais alto da virtude e da honra estava em matar, massacrar e saquear, no escravizar outros homens e são estas mesmas as palavras de Plutarco). Para além do mais temos o testemunho da história sagrada da qual aprendemos que Nimroth, sobrinho de Cham, foi o primeiro a submeter homens pela força e pela violência, estabelecendo o seu domínio sobre a

(1) V. o capítulo sobre os corpos e os colégios.
(2) Tucídiades, *Historiae Peloponn*, proemio (1, 2 e segs.).
(3) Plutarco, *Theseus* (6, 4).
(4) *De bello gallico*, VI (21 e 23).
(5) *Dig.*, XLVII, 22 *(de collegiis et corporibus)*, 4: (onde vemos que elas aprovam também os colégios dos ladrões).

Assiria e por tal razão foi chamado «o poderoso caçador», nome que para os judeus equivale a ladrão. De tal, ressalta claramente quanto erraram Demóstenes, Aristóteles e Cicero seguindo Herodoto que já tinha erroneamente afirmado que os primeiros reis tinham sido eleitos pela sua justiça e virtude nos tempos ditos heróicos; opinião que já rebati noutro lugar (¹).

Outra prova de quanto disse é que encontramos antigos Estados, ainda muito antes de Abraão, cheios de escravos e cheias de escravos estavam também as Indias ocidentais; o que não poderia acontecer a não ser pela extrema violência que forçasse as leis da natureza. Nem há setenta anos os povos do Gaoga na Africa conheciam ainda o poder régio ou senhorial; mas aconteceu que um homem daquele país foi em visita ao reino de Tombut e admirado pela grandeza e majestade daquele rei concebeu o desejo de também se tornar rei no seu país; começou assim por matar um mercador rico e apoderando-se dos seus cavalos, das suas armas, das suas mercadorias, deu parte disso aos seus parentes e amigos e, com a ajuda deles, conseguiu submeter ora uns, ora outros, com a força e a violência, matando os mais ricos e apoderando-se dos seus bens; até que o filho deste, tornado rico pela rapina paterna fez-se rei e o sucessor deste continuou a sê-lo com grande poderio como se pode ler em o Leão de Africa.

Uma tal origem do Estado pode lançar luz sobre a definição de um cidadão ou de um súbdito livre dependendo da soberania de outrem. Disse eu: súbdito livre: porque por quanto o escravo seja ainda mais súbdito do que o seu patrão nas relações com o Estado, estabeleceu-se todavia por comum acordo em todos os povos que o escravo não pode ser cidadão e nada conta sob o ponto de vista legal (²). Diferente é a situação das mulheres e dos filhos de família que estão livres da servidão apesar de o direito, a liberdade e a faculdade de dispor dos seus bens não lhes serem plenamente concedidos,

(¹) *Methodus ad fac. hist. cogn.*, VII (pp. 226 e segs., Mesnard).
(²) *Dig.*, L, 17 *(de regulis iuris antiqui)*, 32.

por via da sua submissão ao poder doméstico. Por isso se pode dizer que cada cidadão é também súbdito, porque a sua liberdade está em parte diminuída pela soberania daquele a quem deve obediência; mas, conversamente, nem todo o súbdito é cidadão como já foi dito do escravo e como se pode dizer do estrangeiro que, vindo a viver debaixo da senhoria de outrem não seja aceite a participar dos direitos e privilégios próprios da cidadania e nem sequer esteja compreendido entre os amigos, aliados ou consócios, que não são totalmente estrangeiros, como dizem os jurisconsultos (¹), e não são inimigos.

VII. *O cidadão. Critica a Aristóteles*

Mas é muito mais grave o engano que se comete dizendo que só é cidadão aquele que participa na magistratura e tem direito de voto deliberativo nas assembleias do povo, quer em caso de justiça, quer tratando-se de assuntos do Estado. É esta, de facto, a definição de cidadão que Aristóteles nos legou, por escrito (²). Pouco depois ele corrige-se reconhecendo todavia que tal definição se ajusta só ao cidadão de um Estado democrático; ora, ele mesmo, num outro lugar afirma que uma definição só é válida se o for no sentido geral (³). Tão-pouco é pouco convincente a sua afirmação de que o nobre é sempre mais cidadão do que o não nobre e o habitante da cidade mais do que o camponês; do que os cidadãos jovens, que estão ainda em germinação e os velhos em declínio e portanto só os cidadãos na idade madura podem ser cidadãos integrais, não o sendo os outros em mais do que em parte (⁴): a natureza da definição não admite subdivisões (⁵), e na definição não deve existir um único ponto em que a coisa oscile sobre a questão definida, ou não será válida a definição. De

(¹) *Dig.*, XLIX, 15 *(de captivis et postl.)*, 32.
(²) *Politica*, III, 2 e 4 (1278 b - 1279 a).
(³) *Topicorum libri*, VI (1,139 a; 3, 140 b).
(⁴) *Politica*, III, 1 (1275 a).
(⁵) *Topicorum libri*, VI (3, 140 b).

resto é falha a descrição do cidadão que Aristóteles nos deu para o Estado democrático, desde o momento em que, em Atenas (que nunca foi igualada por nenhuma outra cidade no que respeita a igualdade e liberdade do povo), a quarta classe era três vezes mais numerosa do que o povo que não participava nos cargos judiciários nem tinha voto deliberativo nas decisões e nos juízos da assembleia do povo (¹); por isso, se aceitássemos a definição de cidadão dada por Aristóteles deveríamos concluir que a maior parte dos burgueses naturais de Atenas eram estrangeiros. Quanto ao princípio de que os nobres são sempre mais cidadãos do que os plebeus, vemos acontecer justamente o contrário nos Estados democráticos da Suíça em que os nobres não têm parte alguma nos cargos como tal. Afirmou uma coisa mais exacta Plutarco (²), dizendo que ter direito de cidadania quer dizer ter parte nos direitos e nos privilégios de um cidade; e isto deve-se entender em proporção à condição e ao grau de cada um, os nobres como nobres, à gente do povo como tal, igualmente as mulheres e às crianças correspondentemente com sua idade e o seu sexo, cada um segundo a sua condição e os seus méritos.

VIII. *Da soberania*

Por soberania entende-se aquele poder absoluto e perpétuo que é próprio do Estado.

Ela é chamada pelos latinos maiestas, pelos gregos ἄκρα ἐξουσία, κυρία ἀρχή, κύριον πολίτευμα; pelos italianos «senhoria», palavra que eles usam tanto quanto falam de privados como de personalidades que manejam os negócios do Estado; os judeus chamavam-na tomech sebet, isto é, comando supremo. Mas o que ocorre é formular uma definição para o termo, porque nunca houve jurista ou filósofo político que a desse e, todavia, é este o ponto mais importante e mais necessário de compreender em qualquer tratação

(¹) Plutarco, *Sólon* (18, 2).
(²) Plutarco, *Sólon*.

sobre o Estado. Tanto mais que, tendo nós dito que o Estado é um governo justo de mais famílias e do que lhes é comum com poder soberano, ocorre esclarecer bem o que é o poder soberano.

Disse eu que tal poder é perpétuo. Pode suceder, de facto, que a uma ou mais pessoas seja conferido o poder absoluto durante um período determinado e que, uma vez acabado, este volte a não ser mais do que um súbdito; ora, durante o período em que detenham o poder não se lhes pode dar o nome de príncipes soberanos porque de tal poder eles não são, na realidade, mais do que guardadores e depositários até que ao povo ou ao príncipe, que na realidade permaneceu sempre o senhor, não agrade reconduzi-lo. Assim como permanecem senhores e possessores dos seus bens os que os emprestaram a outros (¹), igualmente se pode dizer de quem confere a outros poder e autoridade em matéria de justiça ou de comando; ou porque os concedem por um tempo estabelecido e limitado, ou porque o fizeram até à altura em que ainda lhes agrade, em qualquer dos casos permanecem senhores do poder e da jurisdição que os outros exercem só como concessão (²). Por isso a lei diz que o governador do país ou lugar-tenente do príncipe, depois de expirado o tempo que lhe foi consignado, restitui o seu poder de depositário ou guardião dado que o poder pertence a outrem (³). E aqui não há diferença nenhuma entre o oficial de alto e o de ínfimo grau. Se o poder absoluto concedido ao lugar-tenente do príncipe se chamasse soberania ele poderia valer-se de tal contra o seu príncipe que ficaria reduzido a zero e assim o súbdito mandaria no senhor, o servo no patrão, o que é absurdo. Por disposição da lei, a pessoa do soberano é sempre sede daquela autoridade e daquele poder, seja quem for que a confira a outros (⁴); não o concede para que nunca mais lhe volte às

(¹) *Dig.*, XLI, 3 *(de usucapione)*, 13; *Dig.*, XLI, 2 *(de asquirenda possessione)*, 18.
(²) *Dig.*, II, 1 *(de iurisd. omn. iudicum)*, 5 e 6.
(³) *Dig.*, I, 17 *(de officio praetoris augustalis)*, 1.
(⁴) *Dig.*, II, 8 *(qui satisdare cogantur)* 16; António Corsetti, *Tractatus de excellentia et potestate regia* (pars 4.ª), § 9 e § 17 (*Tractatus varii*, XII, Lugduni, 1549, fol. 96 r, fol. 97 r).

mãos (¹), e nunca perde o direito de mandar ou de jugar [preventivamente, ou em concorrência ou em apelo (²)], as causas de que encarregou o seu súbdito como comissário ou como oficial; e pode sempre revogar este poder que lhe foi concedido, quer tenha sido sob a forma de comissão, quer tenha sido a título de ofício, ou suspendê-lo por todo o tempo que queira (³).

Postos estes princípios que são o fundamento da soberania deles se deduz que nem o ditador dos Romanos nem o chefe de armas de Esparta, nem o emenita de Salónica, nem o magistrado de Malta que era chamado archus (⁴), nem a antiga bailia de Florença, magistraturas que tinham mais ou menos a mesma função, nem o regente de um reino, nem nenhum outro magistrado que tenha tido por um período de tempo limitado poder absoluto para dispor do Estado, teve verdadeiramente a soberania. E nada significa que os primeiros ditadores tivessem plenos poderes e da melhor maneira então possível se dessem óptima lege (⁵) como diziam os Latinos, já que não havia faculdade de apelo e todos os oficiais eram suspensos (⁶), quando depois foram instituídos os tribunos que permaneciam no cargo mesmo durante a ditadura e conservavam o seu direito à oposição, e caso houvesse um apelo contra o ditador, os tribunos convocavam a assembleia do povo miúdo e davam assignação às partes, a uns para prosseguir com a causa, ao ditador para poder defender o seu juízo. Vejamos que assim foi quando o ditador Papirio Cursone queria mandar executar Fabio Massimo primeiro

(¹) Cap. 14, VI, III, 4 *(de praebendis)*.
(²) *Dig.*, V, 1 *(de iudiciis)*, 58; *Dig.*, II, 1 *(de iurisdict. omn. iudicum)*, 20.
(³) Alessandro Tartagni, *In Dig. vetus, in l. ultr. de iurisdictione* (= *Dig.*, II, 1, 20); Nicolo de' Todeschi Detto Il Palermitano, *Commentarii in libros Decretalium, in cap. pastoralis, de officio iudicis ordinarii* (= cap. 1, X, 1, 31); Innocenzo IV e Felino Sandeo, *In V Libros Decretalium in Cap. quum ecclesiarum, de officio iudicis ordinarii* (= cap. 3, X, I, 31).
(⁴) Dionísio de Alicarnasso, *Ant. Rom.*, IX.
(⁵) Festo Pompeo, *De significatione verborum*, v. *«optima lege»* (234 M.).
(⁶) Plutarco, *Quaestiones romanae* (81, 283 b).

coronel dos cavaleiros (¹); e quando quis fazer o mesmo o segundo Fabio Massimo, ditador, contra Minucio, coronel da cavalaria. Daqui ressalta que o ditador romano não era príncipe nem magistrado soberano, como muitos escreveram, e apenas dispunha de uma comissão com uma finalidade precisa, ou conduzir uma guerra, ou reprimir uma revolta, ou reformar o Estado, ou instituir novos magistrados; enquanto que a soberania não é limitada nem quanto ao poder nem quanto a tarefas nem quanto a limites de tempo. Também os dez comissários nomeados para corrigir as habituações e as ordenações, mesmo dispondo de um poder absoluto e independente de clérigos, não tinham a soberania porque os seus poderes teriam diminuído não só pelos encargos, mas também por ordem do ditador. Cincinnato, vencidos os inimigos depôs a ditadura quinze dias depois; Servilio Prisco depois de oito dias e Mamerco logo um dia depois! O ditador era nomeado por um dos senadores mais nobres sem édito nem lei nem ordenança que todavia eram necessárias dantes como hoje em dia para a instituição de cargos regulares, como diremos em altura oportuna. Se me objectarem que Silla obteve a ditadura por oitenta anos em virtude da lei Valeria, responderei como fez Cicero, ou seja, que não se tratava de uma lei nem de uma ditadura, mas de uma tirania cruel e todavia ele depô-la quatro anos mais tarde logo que acabaram as guerras civis; para além disso havia deixado aos tribunos liberdade de oposição. Tal direito de oposição nem sequer César a tirou aos tribunos, mais foi morto porque a ditadura estava expressamente abolida pela lei e, todavia, ele tinha usurpado o poder sob tal pretexto.

Mas consideremos o caso de se elegerem um ou mais cidadãos dando-lhes o poder absoluto de dispor de um Estado e de governar sem prestar contas a oposições, e que tal eleição se repita todos os anos: poderemos dizer que eles detêm a soberania? Se soberano é quem não reconhece nada de superior para além de Deus, afirmo que esses não detêm a

(¹) Livio, *Ab U. c.*, VII: *Tum pater Fabii «tribunos, inquit, appello, et provoco ad populum, qui plus quan tua dictatura potest»*, *cui rex Tullius Hostilius cessit.*

soberania: não são mais do que depositários de um poder que lhes foi confiado por um determinado período de tempo [1]. O povo não renuncia à própria soberania nomeando um ou mais lugares-tenentes com poder absoluto por um período determinado apesar de isso ser bem mais do que conceder um poder revogável ao arbítrio do próprio povo, sem limite algum de tempo pré-fixado; num e noutro caso eles não têm nada de pessoal, mas são sempre responsáveis pelo cargo perante aquele de quem o poder deriva; só um príncipe soberano a ninguém tem de prestar contas a não ser a Deus.

As prerrogativas devem ser tais que nada mais possa convir melhor do que um príncipe soberano; se também os súbditos nele podem participar, eles, príncipes, deixam de o ser. Assim como uma coroa perde o seu nome se a abrirem ou dela tirarem florões que a ornamentam, a majestade soberana perde a sua gentileza se nela se abrir uma brecha para se apoderarem de uma parte. Por isso, na permuta feita entre o rei Carlos V e o rei de Navarra das terras de Mantes e de Meulan com Montpellier, onde são citados em vários artigos os direitos régios, diz-se que eles só pertencem ao rei em tudo e por tudo; e é comummente notado que os direitos do rei são inacessíveis e inalienáveis [2] e não podem cair por prescrevência com o decorrer do tempo. Se, depois, ao príncipe soberano ocorre fazer participar um súbdito, tal significa que este, de seu servidor que era, se torna seu companheiro. Assim como o bom Deus soberano não pode criar um outro Deus à sua semelhança pois que ele é infinito e não podem existir dois infinitos como se demonstra com as razões naturais e necessárias [3], assim podemos dizer que aquele

---

(1) *Dig.*, I, 17 *(de officio praetoris augustalis)*, 1.

(2) Alessandro Tartagni, *In Dig., infort., in l. filiae quam pater, de liberis et posthumis* (= *Dig.*, XXVIII, 2, 23); Giasone del Maino, *Comm. in usus feudorum* (In appendice a *In Iam Codicis partem*, Venetiis, 1589, fols. 189 r segs.) e il Cardinale Fiorentino, *Comm. in usus feudorum*, entrambi nel proemio. Martino Carati da Lodi, *Lectura in opere feudorum, in cap., l, qui feudum dare possunt* (= L. F., I, § I, Basileae, 1564, fols. I r segs.); Giovanni Nicoletti detto l'Imolano, *In Iam et IIam Dig. Novi partem, in tit. de verb. obligationibus* (= Dig., XLV, I).

(3) Aristóteles, *Phys*, II.

príncipe que dissemos ser a imagem de Deus não pode tornar um súbdito igual a si sem que com isso vá anular o seu próprio poder.

Se assim é, tal consegue que a principal nota distintiva da soberania não é o prestar justiça porque esta é a coisa que pode ser comum ao príncipe e ao súbdito; e nem sequer o é nomear ou destituir os oficiais pois que príncipe e súbdito têm entre ambos este poder, não só respeitante aos oficiais da justiça, da administração civil, da guerra, das finanças, mas também a oficiais com poder de comando, tanto na paz como na guerra. Por exemplo lemos que os cônsules criavam os tribunos militares que eram como que marechais do exército; e o magistrado do 'interrex' nomeava o ditador, o qual depois elegia o coronel dos cavaleiros. Assim, todavia, em cada Estado em que a jurisdição está ligada aos feudos e dada com estes, o senhor feudal elege os seus oficiais e pode também destituí-los sem motivo a menos que não tenham obtido o seu cargo a título de recompensa. E o mesmo se pode dizer dos castigos e dos prémios que os magistrados e capitães dão, segundo os méritos de cada um, ao mesmo título dos príncipes soberanos; não é de facto nota particular da soberania o dar um prémio ou um castigo a quem o tenha merecido, porque é coisa comum ao príncipe e ao magistrado, apesar de, de facto, para o magistrado, tal faculdade derivar do príncipe. E assim também todavia não o é o tomar conselhos acerca dos assuntos do Estado porque tal é dever do Conselho privado ou do senado de um Estado, sempre bem distinto do soberano, bem como uma democracia onde a soberania reside na assembleia do povo, o aconselhar-se sobre os assuntos do Estado não é pertença do povo, nem este deve, aliás, ser chamado a tomar parte, como melhor diremos noutro lugar.

É claro, depois de tudo quanto dissemos, que nem um sequer dos três pontos de Aristóteles pode ser considerado verdadeira prerrogativa soberana. Quanto a isto diz Dionísio de Alicarnasso que o que Marco Valério disse ao povo, na sua arenga para aplacar a sedição, ele fê-lo dizendo que o povo devia contentar-se com o poder de elaborar as leis e eleger os magistrados, o que ainda não basta para ilustrar quais são

na realidade as prerrogativas soberanas, como já acentuei primeiramente, falando dos magistrados. O mesmo se diz a propósito da lei que o magistrado pode dar e que é submetida à sua jurisdição desde que nada faça contrário aos éditos e às ordenações do seu príncipe soberano. Para esclarecer este ponto é necessário admitir que por tudo quanto se diz lei sem outra especificação se entende o justo comando do ou dos que têm plenos poderes sobre os outros sem excepção alguma, quer colectivamente quer em casos isolados ficando disso exceptuado só aquele que dirige. Em termos mais exactos, todavia, a lei é a ordem do soberano que diz respeito a todos os seus súbditos em geral ou que diz respeito a coisa do interesse comum, como diz Festo Pompeo [1]; enquanto que o privilégio diz só respeito a alguns.

Debaixo deste mesmo poder de dar e de anular as leis estão compreendidos todos os outros direitos e prerrogativas soberanas: pelo que poderemos dizer que é esta a única verdadeira prerrogativa soberana, que compreende em si todas as outras. Mas, se se quiser enumerar estas outras prerrogativas, pode dizer-se que elas são o declarar guerra e o concluir a paz, discutir em apelo as sentenças dos magistrados, instituir ou destituir os mais altos oficiais, impor gravames e contributos aos súbditos ou isentá-los deles, conceder graça ou dispensa contra o rigor das leis, levantar ou baixar o título, valor e pé das moedas, fazer jurar súbditos e homens fiéis sem qualquer excepção para aqueles que devem juramento. Eis todas as prerrogativas soberanas, compreendidas no âmbito do direito de dar leis colectivamente e em particular não as recebendo de ninguém a não ser de Deus. O príncipe ou o duque, que de facto, têm o poder de dar leis aos seus súbditos colectivamente e isoladamente, não é soberano se por sua vez a receber de um igual ou superior (mesmo de um igual porque quem tem um companheiro tem um patrão); ainda menos se pode dizer soberano se não tem poder a não ser na qualidade de vigários, lugar-tenente ou regente.

[1] Festo Pompeo, *De sign. verb.*, V. *«rogatio»* (226 M.): *rogatio de uno pluribusve, lex quod in omnes homines resve populus scivit.*

Gabriel Naudé (1600-1653) nasceu em Paris e formou-se, sobretudo, na obra daquele grande estóico moderno que foi Michel Eyquem de Montaigne (1533-1592) e dos escritores italianos do Renascimento. Apreciou sobretudo Maquiavel de quem se pode considerar um continuador. Foi uma primeira vez a Itália para terminar os seus estudos em Pádua. Voltou mais tarde ao séquito do cardeal Bagni de quem foi bibliotecário até 1642. Foi também bibliotecário de Richelieu e de Mazarino. Com a queda de Mazarino e vendida em hasta pública a biblioteca que Naudé lhe tinha organizado foi para a corte da rainha Cristina da Suécia. Homem de vasta erudição e de notável cultura teve o privilégio de perscrutar de muito perto a técnica e os segredos políticos da grande corte de França. Publicou várias obras de erudição (*Instruções à França sobre a verdade da história dos irmãos da Rosacroce*, 1623; *Apologia para todos os grandes homens que foram falsamente suspeitos de magia*, 1625; *Julgamento de tudo quanto se disse e imprimiu contra o cardeal Mazarino*, 1659). A obra principal que lhe dá entrada na história do pensamento político são as *Considerações políticas sobre os golpes de Estado*, escrito por encomenda do cardeal Bagni e publicada em Roma em 1639: um livro que «não foi escrito para agradar a todos». O pensamento central de Naudé é o mesmo de Maquiavel: «é bom evitar as grandes responsabilidades, ou absolver com uma força e uma generosidade de espírito tão superiores ao comum que se faça com que a